

ČLANCI I RASPRAVE

Nikola Bižaca

TEOLOŠKO-EGZISTENCIJALNO ZNAČENJE DOGAĐAJA KRIŽA

Nekoliko poželjnih značenjskih naglasaka u govoru o križu danas*

Theological-existential meaning of the event of the cross

UDK:21"20"+232.963+234

Pregledni znanstveni rad

Primljeno 1/2011.

5
Služba Božja 1 | 11.

Sažetak

U ovom radu želi se teološki aktualizirati egzistencijalno značenje događaja križa. Tekst nudi neke od temeljnih odrednica svakog govora o križu koji pretendira biti na visini dosega današnjih teoloških razvoja i uvida.

U uvodnom dijelu rada autor se osvrće na pluralizam slika, pristupa, modela u teologije križa tijekom kršćanske povijesti. Zatim analizira tradicionalno shvaćanje događaja križa kao 'okajne žrtve' zalažući se za duhovno-egzistencijalno shvaćanje žrtvovanja. Isto tako, kategoriju otkupljenja povezuje uz globalno spasenje i oslobođenje. U završnom dijelu rada autor događaj križa vidi kao vrhunac stvaralačko-spasenjske povijesti Božje i stavlja ga u odnos prema nauku o istočnom grijehu. Događaj križa shvaća se kao vrhunac radikalizacije procesa objave bezuvjetne Božje ljubavi usmjerene na oslobođenje ljudske slobode.

Ključne riječi: događaj križa, žrtva, otkupljenje, oslobođenje, istočni grijeh

UVOD

Događaj križa je velika tema kršćanstva. Svakog se dana na raznim stranama toliko toga promisli, napiše i izgovori o križu.

* Ovaj članak je prerađeno i prošireno predavanje održano na tradicionalnom godišnjem teološko-pastoralnom skupu pastoralnih djelatnika Hvarske biskupije održanom pod radnim naslovom "Križ, teologija, povijest, pastoral" 22. rujna 2010. u Bolu.

Stoga ako se hoće barem donekle teološki izvorno aktualizirati egzistencijalno značenje događaja križa, nužno se mora posegnuti za jednom ograničenom tematskom perspektivom. Tako i ovaj tekst smjera ponuditi tek poneku nosivu odrednicu jednog mogućeg shvaćanja križa koje u sebi nosi dovoljno aktualnosti i za ljude, kršćane u suvremenom pluralnom društvu. Znamo da je teologija, pa i dogmatika u sebi pluralna. Unutar prostora zadanog načelnim tvrdnjama objave mogući su različiti teološki pristupi. Pa se tako i značenje objavljenih tvrdnji o događaju križa nastojalo teološki-egzistencijalno konkretizirati uz pomoć različitih modela. To se događa i danas. Neki prošli modeli izgledaju danas neaktualnima ili manje važnim dok drugi čuvaju još uvijek svoju težinu. S druge pak strane današnji teolozi dolaze do novih uvida i primjerenijih modela tumačenja srži objavljenog značenja križa. Moje razmišljanje je dijelom nadahnuto i nekim od tih suvremenih pristupa križu kojim se želi izbjeći puko ponavljanje biblijskih slika, metafora i uobičajenih teoloških formula. Jer govor o značenju događaja križa, sveden na ponavljanje biblijskih slika i metafora, dogmatskih definicija i zapamćenih formula katekizma, ako nije posredovan daljnjim teološkim promišljanjem, u opasnosti je da postane tek izraz pravovjernog konformizma koji egzistencijalno čovjeka ostavlja zapravo ravnodušnim.

1. TEOLOGIJA KRIŽA NIKAD DOVRŠENI POSAO

Pravovjerni konformizam koji ponavlja naučene formule dominira na prostorima tradicionalnog kršćanstva. Razloga za to ima više. To je u prvom redu intelektualna inercija, minimalistički interes za vlastitu vjeru na osobnoj i zajedničkoj razini te religiozno-emotivna ovisnost o uhodanim formulama, strah od zablude (više jučer nego danas). A tu je i inače po sebi ispravno uvjerenje da teološka tumačenja ne mogu nikada primjereno iskazati sadržaj otajstva te da su teologije ipak samo prolazne konstrukcije a objavljene tvrdnje ostaju. Iz toga se neispravno zaključuje da je tada, ako je to tako, u konačnici bolje ponavljati nepromjenjive biblijsko-tradicijske formulacije koje su polazište svakog naknadnog teologiziranja.

Nažalost ovaj potonji razlog zaista često puta mjerodavno diktira ponašanje vjernika. U to sam se uvjerio više puta. Ne samo

slušajući i čitajući katekizme, pobožnu literaturu i slušajući propovijedi već i u kontekstu samog teološkog fakulteta. Ljudi studiraju kristologiju, soteriologiju, teološku antropologiju u kojima se pokušava progovoriti o događaju križa na razini aktualnih teoloških standarda, uz pomoć modela koji odgovaraju današnjoj senzibilnosti. U svim tim traktatima nužno se govori o značenju križa. No, kada se studenti nađu na diplomskom ispitu, kada ih se u više ili manje neformalnom razgovoru upita što i kako bi oni osobno sebi i drugima protumačili važnost događaja križa danas, oni tu veoma često ne znaju drugo ništa reći doli napamet ponoviti biblijske i dogmatske iskaze o značenju Isusove muke i smrti. A to su: "Pa na križu je on umro za nas i naše grijehe, otkupio nas prolivši svoju krv za nas, oslobodio nas je od grijeha, pružio je zadovoljštinu Ocu za naše grijehe, pomirio nas s Ocem, spasio nas, on je veliki svećenik koji je prinio žrtvu pomirnicu itd.". Na pitanje što to konkretno znači, na traženja egzistencijalnog pojašnjenja tih tvrdnji, najčešće se dobiva tek poneki rahitični odgovor. Sve ono što su studirali o značenju križa kao da im nije bilo dovoljno uvjerljivo?! Zaboravlja se, naime, da bez njene teološke aktualizacije u danom povijesnom i kulturnom kontekstu objava ne zahvaća konkretnog čovjeka s njegovim životnim interesima, pitanjima i problemima. Ponuditi aktualizirajuće značenje jednog otajstva bilo je moguće u prošlosti a tako i danas samo uz pomoć određenog pluralizma slika, pristupa, modela. To vrijedi za svako objavljeno otajstvo pa i za otajstvo spasenja.

Spasenje je proces, a događaj križa je jedan od središnjih momenata tog procesa. O Kristovu djelu spasenja se već na razini Novog zavjeta zaista govori na pluralan način. To se odnosi i na događaj križa. Dovoljno je prisjetiti se najstarijih tumačenja sadržanih u Zbirci logija (Q). U njima se smrt Isusova više ili manje izričito tumači u kontekstu njegova proročkog djelovanja. U njemu Isus dijeli krvavu sudbinu starozavjetnih proroka (Lk 11, 49-51; 13,34s/Mt 23,37-39; Mk 12,1-12). Potom nalazimo tumačenja koja povezuju tajanstveni Danijelov lik Sina Čovječjeg i Mesije s patnjom na crti Deuteroizajjinog Sluge Jahvina. Tu su i tradicije zadnje večere sa svojim žrtvenim jezikom koji prolijevanje krvi na križu opisuje kao događaj uspostave Novog saveza. Isusova smrt "za mnoge" biva univerzalizirana u odnosu

na etnocentričnu tradiciju zamjenskog umiranja židovskih mučenika za vlastiti narod.¹

Svakako se valja prisjetiti i brojnosti metafora kojima se Pavao služi da bi izrekao značenje događaja križa: pomirilište, opravdanje, okajanje (Rim 3,25s; 5, 8; 1 Kor 15. 3; 2 Kor 5, 21); oslobođenje od dugova, od ropstva (1 Kor 7, 22s), otkupljenje od prokletstva zakona (Gal 3,13).² Poznat nam je i kultni pristup Poslanice Hebrejima. Tu se događanje križa opisuje uz pomoć slika i izraza preuzetih iz mučeničkih tradicija židovstva,³ žrtvenih obreda hramskog svećenstva, te iz liturgije *ioma kipura* (dana pomirenja, Lev 16). Isusovo umiranje na križu je opisano kao "okajanje grijeha naroda" u smislu ispiranja i čišćenja grješnika vlastitom, ne tuđom krvlju (Heb 2,17; 9,22s).

Novozavjetni tekstovi iskazuju očitu pluralnost u opisivanju značenja događaju križa. Riječ je o svjedočanstvima i uvjerenjima koja su već znatnim dijelom plod teologiziranog iskaza učeničkog iskustva, kao i eklezijalnih iskustava posredovanih katekizamskom naracijom, liturgijom, molitvom i kršćanskom praksom tvore polazište svih kasnijih teologija križa. Na tragu tih novozavjetnih pristupa događaju križa kasnija teološka nastojanja su išla za tim da u konkretnom kulturološkom kontekstu učine shvatljivim i egzistencijalno važnim događaj križa. Ali da bi se to postiglo valjalo je događaj križa prereći na nov način, uz pomoć kategorija koje su određivale novi kulturni okoliš. Takvo teološko traganje bilo je uostalom utemeljeno i potaknuto činjenicom da su formulacije sabora u Niceje i Carigradu bile sročene veoma načelno a u nekim slučajevima, kao npr. kod kalcedonskog govora o ontološkoj konstituciji Isusa Krista, skoro pa na način apofatične teologije (H. Waldenfels). Pritom je trebalo posebno odgovoriti na pitanja kao što su: koje mjesto zauzima križ u osobnoj povijesti Isusovoj; na koji način shvatiti pomirenje s Bogom i drugima koje se događa u Isusovu životu prije i poslije križa i uskrsnuća; drugim riječima kako protumačiti ono Isusovo umiranje "za nas", kako pobliže protumačiti iskustvo duhovnog ozdravljenja i zajedništva u kojemu križ igra značajnu ulogu; kako pomiriti skandalozni

¹ M. L. Gubler, *Das Kreuz-Aergernis und Heilszeichen im Neuen Testamen*, Diakonia, 2 (2007.), str. (prva).

² O pluralizmu Pavlovih tumačenja događaja križa vidi: G. Pulcinelli, *La morte di Gesu come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello, 2007., 358.

³ H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Patmos, Düsseldorf, 1972., 30.

događaj križa sa svemoćnim i dobrim Bogom te s božansko-ljudskim identitetom Isusovim; postoji li odnos između križa i stvaranja, kakve posljedice ima događaj križa po kršćansku praksu tj. po ustroj i stil Crkve, po shvaćanje duhovnog, etičkog i političkog angažmana itd.

Jasno, moramo se zadovoljiti konstatacijom kako je dosadašnja povijest teologije, bogoštovlja i etike iznjedrila više teologija križa: od otačkog razdoblja preko veoma utjecajnog Anzelmova modela, franjevačke škole, srednjovjekovne teološke mistike, Luthera do različitih, veoma sofisticiranih teologija križa velikih i manje poznatih protestantskih i katoličkih teologa XX. stoljeća (E. Kitamori, K. Barth, H. U. von Balthasar, W. Kasper, K. Rahner, E. Schillebeeckx, Ch. Journet, E. Juengel, J. Moltmann i dr.). Sve te teologije, koje se međusobno često podosta razlikuju, izvršile su i vrše veliki utjecaj na naš sadašnji teološki i navještajni govor o događaju križa. Svim novijim teologijama križa je zajedničko između ostalog i to da one više ili manje mijenjaju i nadograđuju klasične teologije križa, patrističke i srednjovjekovne, a posebno pučku verziju tzv. Anzelmova modela. Ovaj potonji model govora o događaju križa tako je duboko prodro u stoljetno kršćansko poimanje i govor o križu da on do dana današnjeg pokazuje žilavu prisutnost u nezanemarivom dijelu duhovnosti i naslijeđenih pasijonskih pobožnosti diljem katoličkog svijeta.

U svjetlu rečenog nameće se zaključak da je teologija križa trajna obveza teološkog promišljanja otajstva spasenja koje nastoji da događaj križa učini egzistencijalno shvatljivim u okolnostima nove kulturne paradigme. Drugim riječima, i događaj križa pokazuje kako se *dogma čuva kroz uvijek nove i bolje teološke aktualizacije i produbljivanja*. Ali isto tako većina aktualnih teologija križa ukazuje i neke dosege ispod kojih daljnje teološko traganje ne bi smjelo ići. U nastavku ćemo ukratko iznijeti *neke od temeljnih odrednica svakog govora o križu koji pretendira da bude na visini dosega današnjih teoloških razvoja i uvida*. Jer samo tako govor o križu može sačuvati svoju egzistencijalnu shvatljivost u uvjetima današnjih spoznajnih standarda i novonastalih promjena u čovjekovu shvaćanju sebe i svijeta u kojem živi.

2. ISUSOVA SMRT KAO ŽRTVA

U tradiciji govora o križu nalazimo tako model koji je zacijelo nadahnut Pavlovim tekstovima a posebice liturgijsko-žrtvenim metaforama Isusove smrti kakve se bez većih poteškoća prepoznaju u Poslanici Hebrejima. Događaj križa je shvaćen kao „okajna žrtva“ podnesena i prinesena za grijehе puka sukladno paradigmi Deutzeroizaijinog nevino trpećeg Sluge Jahvina (Iz 52,13-53,12). Riječ je, očito, o jednom tumačenju koje se hrani kulturnim iskustvom žrtvovanja u Hramu, ali *mutatis mutandis* i univerzalnom religioznom antropologijom o kojoj svjedoče hramovi religija. Usto treba imati na umu da je u ambijentu kasnog židovstva bilo prisutno i uvjerenje kako mučenička smrt jedne posebne osobe poput proroka može imati spasotvornu, okajničko-vikarnu ulogu u korist šire zajednice.⁴

U religioznom okolišu prvih kršćanskih zajednica očito je prinošenje žrtava bilo shvaćeno kao način čašćenja Boga. Ali isto tako u njemu se vidjelo i čin koji može umiriti Božju srdžbu izazvanu ljudskim zločama, narušavanjima božanskih zakona. Prve kršćanske zajednice su naslijedile od starozavjetnog židovstva između ostalog i neupitnu poveznicu između grijehа, neprijateljstva s Bogom a time srdžbe i kazne Božje. Na tragu tog naslijeđa u tim je zajednicama vrlo brzo stasalo i uvjerenje kako niti jedna žrtva koju ljudi Bogu prinose ne može u potpunosti polučiti smirenje pravedne srdžbe Božje. To može samo Isus ukoliko utjelovljena Riječ. On nije obična već savršena žrtva koja može postići konačni cilj pomirenja s duboko uvrijeđenim i ljutitim Bogom. I baš to se dogodilo u nasilnoj Isusovoj smrti.⁵ On svojom bolnom smrću slobodno okajava grijeh svijeta i na sebe na neki način *predstavnički* preuzima srdžbu Božju i kaznu za grijeh.

Taj kulturni model je mogao biti relativno lako shvatljiv ljudima koji su živjeli u rimskoj i židovskoj religijskoj kulturi

⁴ G. Pulcinelli, *nav. dj.*, 158-175.

⁵ Na prigovore poganskih patricija kako su kršćani njihovim neprinošenjem žrtava rimskim bogovima zapravo glavni krivci za razorno pustošenje Rima 410. od strane Alarihovih Gota, Augustin dokazuje nevinost kršćana upućivanjem na Kristovu žrtvu. Po njemu, kršćani ne mogu biti krivi za katastrofalne i krvave posljedice upada barbara u Rim jer oni imaju u Isusovoj žrtvi „pravu i savršenu žrtvu”: H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Patmos, Düsseldorf, 1972., str. 12. O Isusu Kristu kao „savršenoj žrtvi za grijehе”, o „holokaustu” govori i Toma Akvinski : S. Theol. III., q. 22, a.2.

koja je poznavala krvave i okajničke žrtve. Međutim u današnjoj kulturi takav govor o križu nailazi na velike poteškoće. Većini je postao egzistencijalno dalek pa i neshvatljiv. Postavlja se stoga pitanje u kakvom su suodnosu takav *govor o žrtvi i biblijski posvjedočeni lik Boga*. Odgovor je da Isusovog Boga sigurno nije moguće dovesti u svezu ni s kakvom do okrutnosti radikaliziranom božanskom (očinskom!) pravednošću koja pod svaku cijenu mora biti primjereno zadovoljena. A to se ne baš tako rijetko događalo, a nažalost ponekad još uvijek i događa, kada se u teološkom i propovjedničkom govoru o križu novozavjetne, kultno-žrtvene metafore do te mjere silogistički radikalizira da se metafore pretvore u premise iz kojih se potom izvode racionalni, jednoznačni pojmovni a ne metaforički zaključci. Pritom se je u teološkoj povijesti ta operacija često događala uz pomoć jedne sve u svemu “neobraćene” slike o Bogu (B. Sesboüe) koja je Boga doživljavala kao onog koji brani svoj apsolutni autoritet i svoju povrijeđenu čast podvrgavajući strašnim i neminovnim kaznama onoga koji tom autoritetu i časti želi izmaći. Na horizontu takve slike o Bogu, biblijske metafore su klizale prema pojmovnim asocijacijama kao što su pojam “nadoknade” odnosno “osvetničke kazne”. Kultno-metaforički opis Isusovog umiranja “za nas” je tako bio doveden u svezu s likom Boga čija se povrijeđena čast mogla i morala zadovoljiti jedino Isusovom krvavom žrtvom na križu. *Danas nam je takav lik Boga teško dovesti u svezu s objavljenim agapičnim Bogom Isusa Krista koji je ljubav u samom sebi* i koji djeluje jedino i samo iz ljubavi i teži ostvarenju zajedništva ljubavi počevši već od prvog trenutka stvaranja pa sve konačnog ostvarenja Božjeg stvaralačkog projekta.⁶ Ali nije jedini problem ta neprihvatljiva slike o Bogu koja predstavlja interpretacijski horizont svetopisamskih kulturnih metafora. Takvim racionalizirajućim asocijacijama pravnog tipa metafore se lišavaju njihove slikovne evokativnosti i značenjske dubine koja po sebi uvijek upućuje na izričajnu neiscrpnost otajstvenog u događaju križa. Ta značenjska dubina kulturnih metafora isto tako motivira teologiju da u uvijek novim naletima pokuša

⁶ O tim problemima više kod: P. Scarafone, *Amore salvifico. Una lettura del mistero della salvezza. Uno studio comparativo di alcune soteriologie cattoliche post-conciliari*, Editrice PU Gregoriana, Roma, 1998., 22s.

protumačiti rečene metafore uz pomoć egzistencijalnih kategorija primjerenih kulturi i iskustvima određenog vremena.⁷

Pritom valja imati na umu kako već je u Starom zavjetu izričito rečeno za Boga da ne voli krvave ljudske žrtve (Lev 18, 21; 20, 1-5). Evanđelja pak govore o Bogu kao dobrom Ocu koji poziva na ljubav prema neprijateljima. Isusov Bog „je dobronametan prema nezahvalnima i opakima“ (Lk 6, 35-35). Takav Bog ljubavi zacijelo ne uvjetuje svoju ljubav i milost prethodnim prinošenjem kulturnih žrtava (Mt 9, 13). Sam Isus poput starozavjetnih proroka stavlja na mjesto kulturnih žrtava duhovne vrijednosti. „Klanjanje u duhu i istini“ (Iv 4, 23), koje Isus očekuje od autentičnih klanjatelja Ocu, zacijelo uključuje prakticiranje vrijednosti poput dobrote, pravde, poniznosti, milosrđa. Riječ je zapravo o svim onim vrijednostima koje su naznačene i u „Blaženstvima“ iz Govora na gori.

Želeći sačuvati biblijsku ali i univerzalnu, religijsko-antropološku kategoriju žrtve kao jedne od temeljnih odrednica shvaćanja Isusova identiteta ali i teorije i prakse kršćaninova odnosa s Bogom i drugima, teologija dolazi do zaključka da u središtu novozavjetnog govora o žrtvi stoji duhovno-egzistencijalno shvaćanje žrtvovanja. Žrtvovanje je zapravo drugo ime za proces dubinske *metanoie*. Žrtva se poistovjećuje s procesom radikalnog darivanja Bogu i bližnjemu, u srcu i u praksi. Takav način žrtvovanja označava trajno nastojanje oko napuštanja zagušljive usredotočenosti na vlastitog „ja“, odricanje od gradnje nekakvog svog individualnog sročenog smisla života u smjeru prihvaćanja Božjeg projekta s cjelokupnim stvaranjem a time i prihvaćanje vlastite smrtnosti kao završnice/vrhunca čitavog jednog procesa mnogobrojnih i mnogovrsnih umiranja u traganju za malim transcendencijama i njihovim neposrednim gratifikacijama.⁸ Zapravo bi se, na tragu L. Boffa, moglo reći

⁷ B. Sesboüe je pokazao kako su svi načini govora kojim se želi izraziti spasenjsko značenje otajstvenog Isusovog događaja križa „za nas“ u konačnici metaforični: B. Sesboüe, *Jésus Chris, l'unique médiateur. Essais sur la rédemption et le salut*, Descleé, Paris, 1988., 115s, 65, 335.

⁸ Na tragu N. Luckmanna sociolog K. Gabriel govori o „ovostranim transcendencijama“ odnosno o „malim i srednjim transcendencijama“ kao karakteristikama postmodernih sekulariziranih društava, ali se tu terminologiju može uz određene preinake vrlo dobro primijeniti i na svako angažirano građenje životnog smisla na trajnom traganju za uvijek novim i novim gratificirajućim iskustvima na razini unutarpovijesne stvarnosti: K. Gabriel, *Zdravlje – najviše dobro. Pogled na postmodernu shvaćanje ljudskog zdravlja*, u: N.A. Ančić-N. Bižaca (pr.),

da, ontološki gledano, čitav ljudski život ima jednu žrtvenu strukturu.⁹ Jer, sukladno Božjem stvaralačkom planu, čovjek *postizhe svoj identitet ukoliko se otvara sve više zajedništvu, dariva sebe, ukoliko umire sebi* i tako stvara prostor za Drugog i druge, ostvaruje se u drugom. Ili kako Ivanov Isus reče: "Tko ljubi svoj život ,izgubit će ga. A tko mrzi (odnosno tko dariva!) svoj život na ovom svijetu sačuvat će ga za život vječni (konačni identitet!" (Iv 12, 25). Očito da je takav način žrtvovanja Bogu ugodan jer je zapravo jedini mogući način ostvarenja njegova stvaralačkog plana. Tu se više ne radi o tome da se takvom žrtvom umiri Božja srdžba, da ga se skloni na pomirbu i dokidanje kaznenih namjera, već o tome da čovjek prepoznaje, prihvaća i nastoji živjeti činjenicu da se proces njegove definitivne hominizacije ostvaruje lišavanjem sebe i postajući sve propusnijim za Božji projekt i milosnu stvarnost.

U svjetlu tih danosti teološke antropologije, postaje nam shvatljivija Kristova žrtva. Ali isto tako u Kristovoj žrtvi možemo prepoznati vrhovno, jedinstveno, nenadmašivo, jednom riječju eshatološko ostvarenje temeljne antropološke strukture kao takve. Naime, Isus je zaista cijeli život nastojao i uspijevao rasti u transparentnosti za Oca, kroz molitvu, susrete, sukobe, neshvaćanja, patnje, rast spoznaje, razmišljanje o svojem identitetu postajao je sve propusniji za svoje vlastito poslanje. On je trajno umirao sebi, umirao je svijesti o svojem isključivo ljudskom identitetu, umirao je iz dana u dan svojem autonomnom životnom projektu živeći "za Drugog i druge" tako da je u trenutku smrti-uskrsnuća jednostavno postao biće za "Drugog-druge". Njegovo temeljno poslanje, koje je on sebi i drugima postupno posvješćivao, bilo je posvjedočiti i očitovati Božju stvarnost, stvarnost Božje bezuvjetno-opraštajuće, pomirbene ljubavi u povijesti, među ljude, za ljude, u ljudima. To i jest dubinski smisao metafore o Kraljevstvu Božjem čiji je upad Isus obznanjivao (objavljivao) ali i uprisutnjavao. Postupna radikalizacija njegove transparentnosti za Očevu ponudu definitivnog zajedništva svim ljudima, velikim i malim grješnicima, te radikalizacija Isusova proegzistentnog angažmana i njegove brige za bolesne, progonjene, rubne, opsjednute,

Kršćanstvo i zdravlje. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa Split, 20.-21. listopada 2005., CUS, Split, 2006., 218-220.

⁹ L. Boff, *Passione di Cristo, passione del mondo*, Cittadella editrice, Assisi, 1978., 128.

siromašne doveli su ga u sukob s rimskim vlastodršcima kao i sa židovskom religijsko-političkom vlašću u Jeruzalemu. Oni koji su držali političku i vjersku vlast, nju voljeli, njoj težili i s njom računali smatrali su da je njegov način života subverzivan, da ih prisiljava odbaciti masku i razotkriti svoje pravo lice.¹⁰ *Krvavi događaj križa predstavlja stoga "logičnu" žrtvenu završnicu jednog cjeloživotnog proegzistentnog a time i žrtvenog umiranja sebi i darivanja Ocu i drugima.* Prema tome nije jezovito nasilna Isusova smrt u sebi a nije niti sama prolivena krv kao takva nosivo središte same Isusove žrtve. Krvava smrt na križu je u sebi posljedica Isusovog "biti za druge". Ona se dogodila poradi Isusova načina življenja na koji je u konkretnim povijesnim okolnostima došlo do izražaja njegovo unutarnje žrtvovanje shvaćeno kao gradnja životnog projekta potpune spremnosti za Boga, odnosno postupnog i potpunog radikaliziranja Isusova "beskrajnog darivanja" otajstvenom Božjem planu ponude i ostvarenja definitivnog spasenjskog zajedništva s ljudima¹¹

Jasno, Isusova životna priča, njegova "praksa Kraljevstva"¹² nadahnuta pravilima igre koji su u mnogo čemu, kako onda tako i sada, alternativa dominatnom društvenom modelu ophođenja s Bogom, drugima, tradicijama itd., nije morala baš završiti deterministički nužno na tako krvavom stratištu križa. Jer ako je njegova ljudskost bila autentična, a jest, ona je bila obdarena slobodom! Hipotetski rečeno, da se on kojim slučajem povukao pred pritiscima zbog straha od nasilne smrt, time bi bila narušena radikalnost svoje objave Očeve sveopće, bezuvjetne, apsolutne ljubavi prema ljudima. Isus bi time bio *ipso facto* postao nepotpuni svjedok autentična Očeva lica. Više ne bi bio u stanju uspostaviti zajedništvo ljudi s Bogom koje je došao objaviti i uspostaviti.

Isto tako, teoretski rečeno, Isusovo životno žrtvovanje moglo je doseći svoju spasenjsku puninu i bez prolijevanja krvi na križu. Uostalom, mogao je npr. biti ubijen na neki drugi način bez prolijevanja krvi. Jer, ponavljamo još jednom, ono što Isusovu žrtvu čini spasenjskom žrtvom jest njegovo cjeloživotno unutarnje umiranje sebi i bespridržajno, neograničeno poistovjećenje s Očevim poslanjem koje je bitno oblikovalo Isusovu praksu.

¹⁰ E. Schillebeeckx, *Umanità, la storia di Dio*, Queriniana, Brescia, 1999., 168.

¹¹ L. Boff, *nav. dj.*, str. 129.

¹² E. Schillebeeckx, *nav. dj.*, 158-159

Krvavo događanje križa, Isus, jasno, nije mazohistički želio. Pokušao ga je izbjeći, ali u danim okolnostima nije bilo moguće a da ne ugrozi svoje poslanje. *Događaj križa nastaje kao vrhunac i plod radikalizacije sukoba s osporavateljima njegova svjedočenja apsolutne Božje ljubavi.* Na radikalizaciju protivljenja on je odgovorio radikalnim svjedočenjem i prakticiranjem Očeve ljubavi i to ga je dovelo do smrti na križu, koja svoj cjeloviti smisao ima samo u intimnoj svezi s prethodnim Isusovim svjedočkim i proročkim životom i kasnijim uskrsnućem.¹³ Ili kako reče sv. Augustin: vidljivo, (pa i ono kultno) žrtvovanje, je “sacramentum” nevidljivog žrtvovanja.¹⁴ Za sakramentalnom terminologijom posize i Karl Rahner kada o cjelokupnom životu, muci, smrti i uskrsnuću Isusa Krista govori kao o stvarnom, povijesnom simbolu (*Realsymbolu*) Božje spasiteljske ljubavi koji tu ljubav označuje, objavljuje ali i uprisutnjuje.¹⁵ Obojica, dakle, primjenom sakramentalne kategorije na Kristov život a posebice na događaj križa kao na vrhunac cjeloživotnog žrtvenog darivanja/predanja Ocu za ljude, ali i ljudima, izražavaju uvjerenje da je Isusov život zapravo proces postupnog uprisutnjenja preobražavajuće a time i spasotvorne Božje ljubavi u životima ljudi, u njihovim osobnim i kolektivnim povijestima. Taj se proces u konačnici završava uskrsnućem i dolaskom Duha Kristova. Naime, Duh Božji je onaj koji uvijek nanovo omogućuje i ostvaruje kristoliku preobrazbu ljudi, te ih tako vodi k sve dubljem sudjelovanju na Očevom agapičnom zajedništvu. Upravo to Božje spasotvorno agapično zajedništvo i Boga kao vječno događanje ljubavi, Isus Krist je u svojoj osobnoj povijesti očitovao, ponudio, uprisutnio i trajno učinio dostupnim svima u dimenziji vremena ali, u konačnici, i u dimenziji eshatološkog kozmosa (Rim 8; 6,8; Ef 1, 14 i dr.).

Ovakav više egzistencijalno-personalistički pristup kategoriji žrtve u kontekstu govora o Isusovom spasenjskom

¹³ Isto, str. 174.

¹⁴ Augustin, *De civitate Dei*, 1, X., §5

¹⁵ “Utjelovljeni Logos je apsolutni Božji simbol u svijetu, do kraja ispunjen simboličnom stvarnošću. Nije riječ, dakle, samo o punini i objavi u svijetu onoga što je Bog u sebi, već je tu riječ i o njegovoj prisutnosti koja se izriče u svijetu (aus-drückendes Da-sein). To znači, riječ je o objavi Božje volje s obzirom na spasenje svijeta i to na taj način da se Božja nazočnost u svijetu ne može više nikada dovesti u pitanje, nego ona naprosto jest i ostaje konačna i neuništiva”: K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, u: *Schriften zur Theologie*, IV., Einsiedeln, 1960., 80.

djelu, uspijeva puno djelotvornije pokazati današnjem čovjeku egzistencijalno značenje tog djela a posebice događaja križa, nego li je to slučaj s naslijeđenim i u prošlosti privilegiranim kultno-juridičkim govorom s njegovom zaista u mnogo čemu problematičnom slikom o Bogu.¹⁶ U prvi plan dolazi primat bezuvjetne, apsolutne Božje ljubavi prema ljudima, koja kroz cijelu povijest traži i aktivira različite načine da čovjeka preobrazi i privede u zajedništvo poradi kojeg je čovjek i stvoren. Isusova pak osobna povijest s događajem križa kao svojim vrhuncem predstavlja povijesno očitovanje te trajne brižnosti Boga trojstvene ljubavi. Sam događaj križa u takvom načinu gledanja dobiva na shvatljivosti budući da je integriran u cjelinu Isusova života, od rođenja do uskrsnuća. *Na taj način se cjelokupni Isusov život očituje kao događaj spasenja.* Taj događaj stoga nije moguće vezivati pretežno niti samo uz utjelovljenje, kao što to od davnine običava istočna teologija, a niti pak samo uz događaj križa, kao što se to događalo ili se još uvijek ne baš tako rijetko događa u zapadnoj teologiji i navještaju.¹⁷

Naime, osnovna pretpostavka ili temelj spasenjskog zajedništva ljudi i Trojedinog Boga je očitovanje i nenadmašivo uprisutnjenje preobražavajuće i bezuvjetne Božje ljubavi. To se je dogodilo u jednom povijesnom procesu čiji dramatični "crescendo" završava krvavim događajem križa i uskrsnućem kao završnicom. Stoga križ i uskrsnuće bacaju svjetlo na cjelokupnu prethodnu Isusovu egzistenciju. Isusova se životna povijest baš u svjetlu križa i uskrsnuća otkriva kao proces postupnog posviještenja vlastitog sinovskog identiteta i poslanja, koji prati život proegzistentnog sebedarja Ocu kao i radikalne žrtvene solidarnosti s moralnim i fizičkim patnicima. Takvim pak Isusovim življenjem događao se rast objave bezuvjetno

¹⁶ U svojem iščitavanju spasenjskog značenja događaja Isusa Krista suvremena soteriologija je uglavnom prepoznala primjerenost personalističkih kategorija aktualnoj kulturološkoj senzibilnosti. Tu mislimo na kategorije kao što su osoba, svjedočenje, ljubav, zajedništvo, dar, darivanje, zajednica, drugi, predanje, itd. Inače personalizacija soterioloških kategorija je u suvremenoj teologiji često praćena privilegiranjem etičkih Božjih atributa /ljubav, dobrotu, milosrđe, pravda/ na uštrb apstraktnih kategorija /svemoć, sveznanje, sveprisutnost, jedinstvo, neograničenost, vječnost, transcendencija imanencija/. O tome vidi: P. Scarafone, *nav. dj.*, 31-36; 13.

¹⁷ O utjelovljenju (soteriologija utjelovljanja), odnosno o križu (staurološka soteriologija) kao temeljnim polazištima dvaju klasičnih teologija spasenja vidi: H. Kessler, *nav. dj.*, str.44-59.

pomirbene Božje ljubavi, ali se isto tako Isus je posred povijesti gradio egzemplarni i milosni prostor *oslobađajućeg* susreta ljudi s bezuvjetnom, preobražavajućom ljubavlju Trojedinog Boga. Kategoriju žrtve bi trebalo moći učiniti shvatljivom a da se pritom sačuva slika o Bogu kao apsolutnoj ljubavi, lišena bilo kakve mogućnosti preodređenog dosluha s nasiljem, smrću, patnjom s ciljem postizavanja većeg dobra po principu "cilj opravdava sredstva".

3. KATEGORIJA OTKUPLJENJA OZNAČAVA GLOBALNO SPASENJE

17

Kategorija otkupljenja (*redemptio*) po sebi je izvorišno vezana uz svijet robovlasničke civilizacije. Tada je postojala mogućnost o kojoj su svi robovi sanjali da ih netko uz plaćanje određene cijene (otkupa) oslobodi iz ropstva (*redimere*=kupiti i osloboditi uz plaćanje određene cijene). U nomadskoj kulturi Biblije otkupljenje je imalo značenje oslobođenja od gladi, nedostatka vode i dobrih pašnjaka, oslobođenje od ropske ovisnosti od drugim narodima, značilo je obilje životnih mogućnosti. Malo pomalo se, međutim, a u ovisnosti o prijelazu Izraelaca iz nomadskog u sjedilačko-poljoprivredni način življenja, sadržaj te kategorije prebacuje s prostorne razine u vremensku dimenziju, te postaje iščekivanje/nada da će Bog narod iz jednog provizornog perioda prevesti u definitivni, budući horizont eshatona.

Novozavjetni govor o otkupljenju nadovezuje se na ta starozavjetna shvaćanja. Sjećajući se velikih i dubokih spasenjskih iskustava Starog zavjeta, ali i načina opisivanja tih iskustava, prvi kršćani su vlastita iskustva radikalne duhovne preobrazbe koju je Bog kroz život, smrt, uskrsnuće Isusa Krista, te djelovanjem djelovanje Duha izveo u njihovim zajednicama ali i životima pojedinaca, izrazili u novozavjetnim spisima na bezbroj načina. Premda određeni vlastitim kulturološkim kontekstom, prvi kršćani su oblikovali jedan spasenjski jezik, zahvaljujući kojem je kasnijim kršćanskim generacijama bilo moguće razumjeti pa i ponovno doživjeti bit njihovog paradigmatskog iskustva otkupljenja. Pritom su kasnije generacije kršćana, ovisno o epohama i kulturnim kontekstima, čas naglašavali ili

čak prenatlažavali, a ponegdje više ili manje zanemarivali neke od dimenzija ranokršćanskog iskustva otkupljenja.¹⁸

Dosta nam je, ilustracije radi, prisjetiti se nekih od kasnijih teoloških modela govora o otkupljenju. Tako npr. neke ranokršćanske zajednice vide u događaju križa *cijenu otkupa koju je Isus platio*, jer čovjek po sebi nije bio u stanju polučiti samootkup. Naslovnik tog plaćanja otkupa izgleda da je sam Bog.¹⁹ U kasnijim pak razmišljanjima metaforični govor o otkupljenju biva opterećen nekim dodatnim pitanjima i tumačenjima. Sve više se otkupljenje veže uz događaj križa. Širi se uvjerenje da je visoku, krvavu cijenu križa sam Bog zahtijevao kako bi se moglo dogoditi otkupljenje, odnosno oslobođenje ljudi iz zatočeništva Sotone, iz demonske vlasti pod koju su ljudi s pravom potpali svojim grijesima (istočnim i osobnim grijesima). Tako su neki Oci govorili o cijeni plaćenoj Sotoni (Origen na pr.). Time su jedan pojam, koji je prvotno bio prisutan kod gnostika, primijenili na Isusovu smrt.²⁰ Poimanje otkupljenja je kasnije u srednjem vijeku, i to ne bez mjerodavnog utjecaja veoma autoritarnog shvaćanja prava u germanskom svijetu (K. Rahner), doživjelo znatnu metamorfozu. *Otkupljenje je bilo postavljeno i interpretirano unutar pravnog konteksta i dovedeno u svezu sa "zahtjevom božanske pravde."* S tim u svezi oblikuje se i pojam "zamjenskog predstavnika" koji se primjenjuje na Isusa Krista, dok spasenje biva opisano uz pomoć kategorija povrijeđene odnosno zadovoljene "božanske pravde".²¹ Na ovim potonjim idejama Anzelmo gradi svoj dobro nam poznati model pokušaja razumijevanja događaja križa. Njegov model, premda u današnjoj teologiji uglavnom napušten, pokazuje na ovaj ili onaj način još uvijek svoju podzemnu žilavost, kada se bez puno primjerenog teološkog obrazloženja govori o "neizmjerljivoj zadovoljštini" kao temelja otkupljenja. Nju je jedino Bogočovjek Isus Krist mogao primjereno pružiti Bogu svojom krvavom mukom i smrću kako

¹⁸ G. Iammarone, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, SanPaolo, Cinisello, 1995., 148-149. Ovaj autor veoma dobro ilustrira svojim analizama stvarno iskustvenu i izričajnu pluralnost pristupa otkupljenju kod autora Novog zavjeta i njihovih zajednica čija su iskustva spasijske preobrazbe ti autori više ili manje direktno izražavali; G. Iammarone, *nav. dj.*, 113-146.

¹⁹ W. Mundle, *Lytron*, u: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (pr.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976., 1509.

²⁰ H. Kessler, *nav. dj.*, 13.

²¹ P. Scarafoni, *nav. dj.*, 132-133.

bi se obnovio, odnosno ponovno uspostavio grijehom narušeni “univerzalni pravedni poredak Božjeg svijeta”. Krist umire kako bi se zaliječila Božja povrijeđenost kojoj je pripisana “beskrajna težina”.²²

Ovakav načina govora o otkupljenju, koliko god i imao određena uporišta u nekim svetopisamskim terminima, ipak je svojim svođenjem otkupljenja na događaj križa, svojim tumačenjem otkupljenja privilegiranjem pravnih kategorija monarhijsko-feudalno obojanih, te većim ili manjim zapostavljanjem pluralnosti novozavjetnih načina govora o otkupljenju predstavljao očito osiromašenje. Usto već duže vremena mnogim kršćanima je govor o otkupljenju na takav i sličan način stvarao probleme. Danas je mnogima jednostavno nerazumljiv. Očito je o otkupljenju, odnosno o središnjem značenju događaja Isusa Krista danas nužno govoriti na način koji će uvažavati kako bogatstvo svih biblijskih perspektiva govora, tako i aktualne misaone i jezične oblike iskazivanja potrebe za definitivnim identitetom ljudi i cjeline stvorenog svijeta.

Pritom valja imati na umu da je *crkveno učiteljstvo* u soteriološkim pitanjima tijekom povijesti sve donedavno bilo veoma suzdržano tako da zapravo nije definirana niti jedna od poznatih nam teorija otkupljenja. Učiteljstvo se uglavnom ograničavalo na čuvanje temeljnih iskaza vjere na načelnoj razini kao što su npr. vjera u utjelovljenje Sina Božjega “za nas ljude a poradi našeg spasenja”, odnosno u muc i smrti na križu je pripisana vrijednost “za spasenje ljudskog roda”, “za otkupljenje od grijeha”, “za otkupljenje svijeta”. Tek u novijim dokumentima učiteljstva se sve jasnije počinju oblikovati temeljni elementi jedne “proširene soteriologije”. Taj pristup propituje unutarpovijesne učinke otkupljenja kao i odgovornost kršćana za svijet, koja nužno proizlazi iz vlastitog sudjelovanja na preobražavajućoj/suobličavajućoj memoriji događaja Isusa Krista i njegovoj proegzistentnoj logici.²³

Na tragu tematiziranog traganja za što primjerenijim govorom o značenju događaja Isusa Krista, u novije vrijeme teologija kategoriju otkupljenja radije iskazuje *izrazom oslobođenje* i izrazima iz njegova semantičkog područja (npr. emancipacija,

²² H. Kessler, *nav. dj.*,

²³ L. Ullrich, *Erlösung und Befreiung*, u: W. Beinert, *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg, Herder, 1987., 131.

solidarnost, ulazak u novi život, humanizacija). Time se želi iskazati višedimenzionalnost Isusova spasenjskog djela budući da mnogi doživljavaju povijesno naslijeđeno značenje govora o otkupljenju kao dosta jednostrano vezano uz religiozni govor o opraštanju grijeha. Naprotiv, kategorija oslobođenja i njoj srodne kategorije jednoznačnije uključuju pojam globalnog spasenja koje nužno uvažava i *politički i ekološki vid* spasenja. Stoga oslobođenje od svih oblika ekonomskog izrabljivanja, političkog ugnjetavanja, od bilo kojeg oblika institucionaliziranog i institucionalnog nasilja prema ljudima i prirodi itd., predstavlja značajan znak i kriterij događanja spasenja u nekom ambijentu. Govor o oslobođenju, naglašavaju pripadnici *raznih teologija oslobođenja, ukazuje i na dinamičko-procesualni vid spasenja, na povijesno nastajanje spasenja*. Afirmacija spasenjske logike u povijesti prolazi nužno kroz sukobe, napredovanja a ponekad i povlačenja, gubljenja dosegnutog.²⁴

Zanimljivo je tako usput spomenuti da Josip Ratzinger u knjizi *Isus iz Nazareta* ostavlja po strani politički vid spasenja. U toj se knjizi Ratzinger u prvom redu obraća sekulariziranom društvu Zapada koje je izgubilo smisao za transcendenciju, pa i samu nadu da se s Bogom može ući u odnos spasenjskog zajedništva. On pritom inzistira na Isusu Kristu, utjelovljenoj Riječi, i njegovoj žrtvenoj smrti na križu kao putu po kojem taj zapadni čovjek može doći do osobne spoznaje Boga. Govoreći o Kraljevstvu Božjem kao središnjoj temi Isusova propovijedanja i prakse, Ratzinger vidi prisutnost Kraljevstva tamo gdje je Krist. Stoga sadržaj Kraljevstva poistovjećuje sa “zajedništvom s Isusom”, voljom Očevom i nastavkom života Isusova u njegovim sljedbenicima. I zaista taj je opis spasenja primjeren Pismu a i duhovnim potrebama mnogih ljudi na Zapadu, primjećuje s pravom američka katolička teologinja L. Sowle Cahil. Ali takav pristup je potpuno lišen nužnog “društvenog sadržaja” koji bi pojasnio što znači za vjernika njegovo zajedništvo s Kristom pod vidom njegova odnosa s bližnjima, te u odnosu na način na koji kršćani obnašaju različite uloge u društvu. Uostalom i sam je Krist prisposodobom o milosrdnom Samaritancu pokazao kako je Kraljevstvu Božjem potrebno i društveno djelovanje, kako bi uz pomoć milosti raslo. Ta prisposoba veoma dobro ilustrira

²⁴ J. Dore, *Salvezza-Redenzione*, u: P. Poupard (pr.), Grande dizionario delle religioni, vol. II., Cittadella-Piemme, (Assisi-Casale, 1988.), 1864.

značenje događaja križa za kršćansku praksu. Jer i tu se, kao i u Isusovu događaju križa, govori o čovjeku koji se nesebično poistovjetio s patnjom drugog ne libeći se pritom prihvatiti rizik koji sa sobom nosi angažirano suosjećajno djelovanje.²⁵

Događaj križa ima nesumnjivo paradigmatičko značenje za kršćansku praksu jer nam pokazuje da doprinos rastu Kraljevstva na Isusovu putu nužno zahtijeva nesebično zalaganje za izgradnju i proširenje raznovrsnih prostora autentične slobode drugih, pa i uz cijenu prihvaćanja veće ili manje patnje koju neminovno proizvodi više ili manje dramatičan sudar s ljudskom sebičnošću, mnogoobličnim fenomenom zla, raznovrsnim fanatizmima, neznanjem ili okamenjenom i suženom tradicijskom sviješću. Ali isto tako događaj križa, interpretacijski promatran unutar povijesti slobode i oslobođenja, očituje svojom teško shvatljivom Božjom kenotičnošću ponešto o tome na koji način se događa susret Božje svemoći i stvorenja, Božje slobode i ljudske slobode.

4. DOGAĐAJ KRIŽA KAO KENOTIČKI VRHUNAC STVARALAČKO- SPASENJSKE POVIJESTI BOŽJE

Premda Bog i u objavi ostaje *Deus absconditus* (skriveni Bog), to ne znači da je jedini mogući način govora o Bogu onaj negativne teologije a još manje mistična šutnja o Bogu. Jer ipak Isusovo biće i praksa su izraz utjelovljene Riječi koji nužno baca određeno svjetlo na otajstvene dubine Božjeg bića. To posebice vrijedi za događaj križa. Taj događaj je vrhunac Božje kenoze. S tog povijesnog kenotičkog vrhunca pada ponešto svjetla na sam unutarbožanski život, a posebno na Božji odnos prema stvorenom svijetu.

Izraz kenoza (Fil 2, 5-8: *heauton eskenosen*: oplijeni samog sebe) izražava "ispražnjenje" vječne Riječi kako bi se mogla utjeloviti u ograničenu stvorenu stvarnost. Riječ je o Božjem samoograničenju, odnosno o Božjem prihvaćanju svakovrsnih ograničenja koje stvoreni svijet nužno nameće njemu i njegovu djelovanju u svijetu. Von Balthasar govori o tri Božje kenoze: One Očeve (*Ur-kenose*) koja se događa kada se u trenutku rađanja Sina Otac "samorazvlašćuje" (*Selbstenteignung*) svog božanstva

²⁵ L. Sowle Cahil, *La salvezza e la croce*, Concilium. 3, 2008., 79-80

i izručuje Sinu. Ova prvotna kenoza je temelj mogućnosti ostalih kenoza. Druga kenoza je ona koja se događa u trenutku stvaranja i darivanja slobode stvorenju te kod sklapanja neizbrisivog Saveza s Izraelom. Treća kenoza je kristološka i trinitarna u isto vrijeme. Ona se događa u trenutku utjelovljenja koje je usmjereno prema križu. Balthasar o ovoj trećoj vidi na djelu "premještanje" (*Umlegung/Umsetzung*) "imanentnog" Trojstva u "ekonomijsko" Trojstvo. Tu se događa Sinovljeva usklađenost s Ocem koja je usredotočena i očitovana u "sinovskoj poslušnosti".²⁶

Ne moramo mi inače prihvatiti svekoliko daljnje tumačenje triju kenoza von Balthasara, ali u svakom slučaju ovaj teolog s pravom *uzima događaj križa kao polazište za razumijevanje Božjeg djelovanja kod stvaranja i u povijesti*. Znamo, naime, da je životna povijest utjelovljene Riječi ravna jednoj prisposobi/naraciji u kojoj Trojдини Bog, motiviran bezgraničnom i bezuvjetnom ljubavlju prema ljudima, ne samo objavljuje svoje pravo lice Boga ljubavi, već obznanjuje svoju ponudu eshatološkog, definitivnog zajedništva te je i uprisutnjuje u ljudima i njihovom svijetu. Znamo i to da on pritom preuzima na sebe sva ograničenja jednog radikalno angažiranog ljudskog žića, a posebice dramatično i krvavo umiranje na križu. Dakle, Isusov Bog koji voli život a ne voli smrt,²⁷ koji ne voli patnju, slobodno se odlučio *prihvatiti patnje nametnute kontingentnošću i neoslobođenom ljudskom slobodom* kako bi mogao prodrijeti do ljudi i pružiti im bezuvjetno ruku pomirenja i spasenjski zagrljaj. Ta činjenica nam čini donekle razvidnim zašto je naš redoviti govor o Božjoj svemoći često neispravan i proizvodi razočaranje. Namjerno kažem donekle razvidnim, jer i primjerenije poimanje Božje svemoći uvijek je tek na putu približavanja istini!

No u svakom slučaju nije daleko od istine reći da je Božja svemoć ipak svemoć ljubavi. Da ona ne naliči jednom svemogućem računalnom umu koji može sve napraviti što zaželi,

²⁶ H.U. von Balthasar, *Theodramatik. Die Personen in Christus*, Bd.II./2, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978., str. 175; *Theodramatik. Das Endspiel*, Bd. IV., Johannes Verlag, Einsiedeln 1983., 104.

²⁷ U Knjizi mudrosti stoji da je smrt došla na svijet zavišću đavla ("Jer Bog nije stvorio smrt, niti se raduje propasti živih...." Mudr 1, 13-15, 22). Diljem Biblije, a posebice u Psalmima, nalazimo posvjedočeno uvjerenje da se u kozmosu i ljudskoj povijesti vodi jedna dramatična borba Boga tvorca i ljubitelja života protiv raznovrsnih sila smrti koje mu se opiru. Te sile će biti pobijedene definitivno istom na kraju povijesti. Tako misli i Pavao: "Kao posljednji neprijatelj bit će obeskrijepljena smrt" (1 Kor 15, 26).

ovako ili onako! Ne! *Logika križa nam sugerira da je Bog, odlučivši stvoriti svijet iz ljubavi i za zajedništvo u ljubavi a time nužno i za slobodu, prihvatio slobodno samoograničenje svoje slobode a time i svoje svemoći.* Da bi pokraj njega, njegove apsolutne slobode mogao postojati svijet u kome se događa povijest, razvoj stvorene slobode, očito je on morao sebe ograničiti. Bez toga ljudska sloboda i svijet koji je prostor i preduvjet te slobode ne bi mogli postojati. Svijet, istina, ovisi o Bogu u svojem postojanju (*creatio ex nihilo*). On taj svijet uzdržava i hrani svojom stvaralačkom energijom ali on nije Bog urar, a još manje slijepi urar (Dawkins), proizvođač gotovih proizvoda. Jer tada bi ovaj svijet s toliko puno dramatičnih neuspjeha, rasipanja energije, evolucijskih slijepih ulica, dramatičnih patnja svih vrsta živih bića zaista upućivao na jednog ne baš dobrog a da ne kažem i suosjećajnog graditelja. Međutim, Bog ne stvara gotov svemir, gotovog čovjeka, sazrelu slobodu. On stvara svijet tako što stvari, procese, razumska bića osposobljava da se sami stvaraju, da se sami razvijaju. Bog stvara kreativnost stvari. Stvara druge uzroke. Jasno da se procesi svijeta događaju sukladno određenoj zakonitosti, ali isto tako oni imaju izvjesnu neodređenost koja nužno i rađa razaranjem, patnjom i smrću. Ili, kako to misli Carlo Molari na tragu Teilharda de Chardina, patnja i razaranje nastaje kao posljedica nemogućnosti ograničenih bića, koja su prožeta ništavilom, da prime odjednom cjelokupno savršenstvo i život koji im dolazi od Stvoritelja. Ništavilo u njima (onaj *nihil*) se opire bitku i životu koje Bog saopćava. Primiti puninu bitka i života stvorenjima, svim stvorenjima pa i čovjeku je moguće tako samo u jednom postupnom, razvojnem procesu u kojemu se događa više ili manje bolna smjena oblika života i proboj novih savršenstava.²⁸

Dakle, događaj križa postaje jedan od ključnih momenata u pokušaju da se odgovori na temeljno ljudsko pitanje zla i patnje koje stoji u korijenu svake religije. Religije su naime sve više ili manje uvjerljivi institucionalizirani pokušaji odgovora na teodicejsko pitanje! Međutim, isto tako znamo da na teodicejsko pitanje najvjerojatnije ne postoji (još uvijek?) jedan definitivno uvjerljivi teoretski odgovor koji bi bez ostatka zadovoljio sve ljude, zdrave ali i patnike. Ne mislimo niti da teoretski odgovor

²⁸ C. Molari, *Considerazioni teologiche*, u: G. Colzani (pr.), *Creazione e male del cosmo*, Messaggero, Padova, 1995., 119-127.

na teodicejsko pitanje, koji polazi od događaja križa promatranog unutar cjeline pashalnog otajstva, također ne ostavlja još dosta prostora za mnoga pitanja i potpitanja. Uostalom niti Isus nije za života teoretski riješio teodicejsko pitanje bez ostatka. Pružio je možda samo poneke elemente tog rješenja. Ono što mu je ipak uspjelo to je neka vrst praktičnog odgovora na teodicejsko pitanje. Naime, on je svojom zauzetom praksom Kraljevstva Božjeg pokazao kako se, uza svu dramatičnost patnje i zla koja prožima povijest svijeta i ljudi, može sebe i druge postupno preobražavati u novo stvorenje, urastajući u preobraženi svijet zajedništva s Trojedinim Bogom i tako dokidati bolne, moralne nedovršenosti, blokade i perversije, a djelomično i fizičke patnje ovog našeg svijeta *in fieri*. Nama je možda, u usporedbi s Isusom povijesti, ponešto lakše pokušati i teoretski se približiti teodicejskom odgovoru upravo jer “raspoložemo” iskustvom Kristova pashalnog otajstva. U svjetlu uskrsnuća, istina, patnja ne gubi svoju negativnost u sebi niti postaje posve razumljivom. Ona se međutim očituje i kao prostor koji nije apriori lišen mogućnosti susreta s Božjom svemoćnom ljubavlju, a time niti mogućnosti oslobađanja vlastite slobode za proegzistentnost. Kenotičnost događaja križa objavljuje nam jednog zacijelo supatničkog Boga. On kao apsolutna sloboda i ljubav čini mogućom stvorenu slobodu i ljubav unutar jednog svemira, koji od prvog pojavka teži, zahvaljujući suigri zakonitosti i neodređenosti, iznjedriti biće sposobno za slobodu i ljubav. Jer istom ostvarena, izgrađena sloboda i ljubav jesu pretpostavke da bi Božji projekt dosegao svoju svrhu koju Isus opisuje kao Kraljevstvo Božje.²⁹

²⁹ Čini mi se korisnim na ovom mjestu prisjetiti se inače dobro poznatog mišljenja židovskog filozofa-teologa H. Jonasa koji drži da u svjetlu teodicejske problematike Božja svemoć može supostojati s Božjom apsolutnom dobrotom samo pod cijenu potpune Božje neshvatljivosti, odnosno Boga kao apsolutnog misterija nedostupnog čovjeku. Jedini izlaz iz te teološke dileme on vidi u poimanju Boga, koji se je slobodno samoograničio odreknuvši se uporabe svoje svemoći kako bi se mogao oblikovati prostor autonomije stvorenog svijeta u kojemu je moguća povijest slobode ljudske a time i zla. Jonas do ovih stavova dolazi razmišljajući o dobrom monoteističkom Bogu i katastrofama izazvanim neprirodnim zakonitostima (Lisabon!), već ljudskom slobodom poput katastrofe Auschwitzta. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova, 1991., 33-36. Kršćanska teologija međutim do istog zaključka dolazi u prvom redu promatrajući kenotičnost utjelovljenja a posebice vrhunac kenoze u događaju križa. U Isusu Kristu je supostojanje Božje apsolutne slobode i ljudske slobode omogućeno upravo kenozom, samoograničenjem kojim se Božja svemoć

5. DOGAĐAJ KRIŽA I ISTOČNI GRIJEH

Rekosmo da je događaj križa tek jedan moment cjeline Pashalnog otajstva. Stoga svoje definitivno značenje križ dobiva istom u povezanosti s Uskrsnućem i dolaskom Kristova Duha. Tek dolaskom i prihvaćanjem Duha Uskrslog logika križa napušta razinu etičko-religijske paradigme i parenetskog poticaja da se vlastitu životnu praksu uskladi s “žrtvenom ontologijom” ljudskog bića. Zahvaljujući Duhu Krista Raspetog i Uskrslog događaj križa u stanju je mijenjati ljude, njihove nutrine i praksu. Naime, Kristov Duh je taj koji omogućuje da čovjekova podsvijest i svijest, misao i osjećaji te praksa budu strukturirani proegzistentno, da budu prožeti kristovskim mentalitetom i kristovskom percepcijom stvarnosti, vrijednosti, odnosa.

Postavlja se pitanje u kojemu su odnosu tako shvaćeni događaj križa i istočni grijeh. *Tradicionalna dogmatika je učinkovitost Kristova djela spasenja iščitavala na velikoj tamnoj pozadini koju su tvorili istočni grijeh i kasniji osobni grijesi čovječanstva.* Inače je istočni grijeh igrao odlučujuću ulogu u vrednovanju cjelokupne stvarnosti pa tako i Kristova otkupiteljskog djela. Istočni grijeh je bio središnji dio kršćanskog odgovora na teodicejski problem, na pitanja kao što su: odakle zlo, patnja, smrt pa i na pitanje koji je korijen osobnih grijeha. Međutim, danas se je ta lakoća odgovora na zakučasta pitanja zla i patnje uz pomoć istočnog grijeha jednostavno otopila. Poradi prevelike uvjetovanosti tradicionalnog govora o istočnom grijehu znanstveno prevladanom, statičkom slikom svijeta, istočni grijeh je danas jedna poprilično neshvaćena vjerska istina, makinalno ponavljana bez nekog velikog unutarnjeg uvjerenja, često primitivno protumačena i podvrgnuta trajnim osporavanjima od strane znanstvenih uvida. Nije pretjerano reći da je dobar dio navještaja ali i teologije istočnog grijeha danas dospio u situaciju neke vrsti šizofrenije. Jednostavno se izgovaraju sadržaji dogme, i to često puta opterećeni ostacima prethodnih teoloških modela, a da se pritom ne ulaže dovoljno truda u pronalaženju novih modela primjerenih današnjim

u stvorenju a posebice u povijesti objavljuje kao svemoć ljubavi, koja omogućuje procese rasta i oslobađanja slobode te Božje suosjećanje s ljudskim patnjama.

epistemološkim standardima i novim pitanjima koja današnja povijesna iskustva nose sa sobom.

Vjerujem da analiza događaja križa također može pomoći da se o istočnom grijehu može govoriti na jedan uvjerljiviji način. Tako rekosmo da je križ događaj radikalnog darivanja božanskog i ljudskog i da ta najveća moguća blizina/prožetost/zajedništvo Boga i čovjeka po uskrснуću i daru Duha biva poopćen, postaje darom cijelom svemiru i svim ljudima. Pashalno otajstvo se tako očituje kao neka vrst stvaralačke crne rupe koja privlači u sebe cijeli stvoreni svijet kako bi iz njega nastao oslobođeni svijet oslobođen pokvarljivosti, sudionik u slobodi i slavi djece Božje, jednom riječju “novo stvorenje” (Rim 8, 18-25). Zapravo cijeli svemir oduvijek, od prvog trenutka svoje stvorenosti pa do danas, cijela povijest slobode i nije drugo doli jedan proces rađanja odnosno nastajanja. Svijet i ljudi nisu gotova stvorenja, dovršeni identiteti, već stvarnosti u nastajanju! Pavao je u to također uvjeren kada kaže kako “sve stvorenje zajedno uzdiže i muči se u porođajnim bolima sve do sada. Ali ne samo ono! I mi koji imamo prvine Duha i mi u sebi uzdišemo iščekujući u sebi posinstvo, otkupljenje svojeg tijela” (Rim 8, 22-23). (Problem je što mi nekako spontano govorimo o stvaranju svijeta i čovjeka kao da bi svijet i ljudi već bili gotova stvorenja!) No, taj cjelokupni proces, koji zovemo stvaranje, teži od početka k radikalnoj točki zajedništva Boga i svijeta kakva je dosegnuta na križu i u uskrснуću. Bog upravlja procesom svijeta već skoro 14 milijardi godina i usmjerava ga k sebi. U povijesti slobode i na razini susreta dviju sloboda Bog susreće ljude možda zadnjih otprilike milijun godina. Istočni grijeh vjerojatno i nije ništa drugo doli drugo ime za činjenicu da je povijest ljudske slobode jednom zaista počela i da čovjekovo više ili manje svjesno traganje za preobražavajućim zajedništvom s Bogom biva otežano, pervertirano, usporeno već tamo od početka. Netko/ili neki/ je nekada počeo donositi krive odluke. Nekada je morala započeti povijest grijeha. Netko je nekada počeo graditi vlastitu životnu priču ne na temelju nadahnuća Božjeg Duha i Božjeg projekta s čovjekom, već pretežito motiviran grčevitom zabrinutošću za sebe, strahom od vlastite ugroženosti, da bi drugi nakon njega s time nastavili. Tako se stvarala “tradicija” grijeha, atmosfera grijeha koju podržavaju kulturološki, sociološki, psihološki mehanizmi. Slični mehanizmi koji su angažirani u podržavanju i prenošenju svake druge ljudske tradicije. I to

je to na što upućuje govor o istočnom grijehu. *Kao što postoji povijest uspješno ostvarene slobode, povijest suradnje/susreta Boga i čovjeka, tako postoji i povijest neuspjeha ljudske slobode.* Te dvije povijesti su isprepletene! Sloboda uostalom nije dana kao jedna u sebi dogotovljena sposobnost, već je i ona podložna svojevrsnom rađanju. Izgradnjom postaje sposobnom prihvatiti ono za što je stvorena, a to je cjelovito Dobro. Sv. Pavao govori o punom liku slobode kao o oslobođenoj slobodi! Isusova sloboda je potpuno oslobođena sloboda. Mi smo tek na putu oslobađanja naše slobode. Grijeh blokira oslobođenje slobode, zadržava je na razini fragmenta, fiksira uz izbore parcijalnih dobara. Uronjena u atmosferu ili čak tradiciju "grieha" sloboda ne uspijeva napustiti embrionalno stanje.

Događaj križa, međutim, upućuje na mogućnost deblokade sazrijevanja ljudske slobode, na osobnoj i kolektivnoj razini. Ali isto tako svjedoči da je oslobođenje slobode u uvjetima evolutivnog svijeta s njegovim rasplodnim i selektivnim mehanizmima, te u uvjetima povijesti (tradicije) grieha povezano s patnjom, vlastitom i tuđom. Ali kao ni Isus Krist tako ni mi nakon njega, na njegovu putu ne možemo dati cjelovit, iscrpan odgovor na pitanje zašto patnja i kako osmisliti patnju. Samo dijelom možemo teoretski sigurno odgovoriti na problem patnje i to samo na onaj dio problema koji je vezan uz povijest neoslobođene, pervertirane slobode. Za preostali dio ostaje nam samo više ili manje utemeljena slutnja da stvaranje kao takvo i Božjoj svemoći nameće određena ograničenja kad je riječ o njegovoj mogućnosti intervencije kod ostvarenja ove naše kozmičke avanture.

6. UMJESTO ZAKLJUČKA: KRIŽ KAO DOGAĐAJ OBJAVE

Iz navedenih razmišljanja razložito je zaključiti da je *drama križa u prvom redu događaj objave*. Križ naime rekapitulira, sabire u sebi cjelokupnu temeljnu dinamiku Isusove životne povijesti koja je već u sebi događanje objave čiji je vrhunac upravo križ, ali uvijek i samo u poveznici s uskrsnućem. Križ svjedoči u prvom redu o kvaliteti Isusova života. Živeći svoju životnu povijest u radikalnoj vjernosti i otvorenosti za nebeskog Oca i ljude, Isus je zacijelo objavio ono što Stvoritelj od početka htio da bude ljudsko biće. On je objava "pravog čovjeka" (*verus homo*) a ne tek "uistinu

čovjek” (*vere homo*) kako to voli reći Jan Sobrino.³⁰ Događaj križa na poseban način upućuje na to da je Isus istovremeno kroz tu egzemplarnu osobnu povijest, življenu na način sve radikalnijeg poistovjećenja sa svojim poslanjem, otkrivao, naviještao i objavio/uprisutnio Boga bezuvjetne ljubavi koji dolazi ljudima u susret s ponudom zajedništva već i prije njihova obraćenja, jednostavno jer ih oduvijek ljubi, jer im je oduvijek htio iskazati sućut i milosrđe (Rim 5, 5-10). Isusova životna pripovijest tako dokida jednom zauvijek predodžbu o dvoznačnom Bogu o kojem govori veliki dio tisućljetne religijske povijesti čovječanstva. Religijska poimanja Boga u prošlosti često su oscilirala između dobrog Boga te hirovitog, srditog, nasilnog, a ponekad čak do nemilosrđa pravednog božanstva. Bog ili bogovi religijske povijesti redovito se objavljuju i narativno predočuju na način apsolutne svemoći i sile. Izvorište takvih načina opojmavljenja iskustava božanskog i uopće transcendencije treba dobrim dijelom potražiti u projekcijama ljudskih povijesnih iskustava zajednice, odnosno čovjeku vlastitih ideala, strahova, želja i ponašanja, itd. Isus je naprotiv podigao koprenu s lica Božjeg, koja je zaista nerijetko bila satkana od strahova, tjeskoba, nelagoda, zabrinutosti, neznanja i želja ljudskih. Bog je, istina, i nakon toga ostao u znatnoj mjeri *Deus absconditus*. Ali Božje lice koje čitav Isusov život a posebice događaj križa daju naslutiti, očituje se u konačnici kao u mnogo čemu čudan Bog, “različiti Bog” (C. Duquoc), kao Bog nepojmljive ljubavi i suosjećanja, koji voli razlike, koji ne zazire od samoograničenja pa i patnje križa da bi omogućio slobodu kao preduvjet svakog, a time i onog definitivnog zajedništva u dovršenom Kraljevstvu.³¹

Događaj križa je vrhunac Isusova svjedočenja vjernosti vlastitom poslanju a time i, zajedno s uskrснуćem, vrhunac objave Božje ljubavi koja je jedina u stanju vjernika “osloboditi za slobodu” (Gal 5,1) odnosno osloboditi za slobodu djece Božje (Rim 8, 21). Kraljevstvo Božje je, naime, moguće samo ako su ljudske slobode oslobođene za autentičnu slobodu. *Formalno dana sloboda da bi zaista bila u stanju izići iz egoistične zatvorenosti ispunjene i motivirane raznovrsnim tjeskobama, strahovima i zabrinutostima za sebe, upućena je na ljubav drugog koja ju bezuvjetno priznaje i potvrđuje.*

³⁰ G. Fedini, *La cristologia di Jan Sobrino*, u: *Rassegna di teologia*, 2, 2010., 246.

³¹ Ch. Duquoc, *Un Dio diverso*, Queriniana, Brescia, 1985., 137.

Sociološki i psihološki uvidi dopuštaju zaključak kako je čovjeku dana mogućnost da svoju formalnu slobodu ostvari samo u onoj mjeri u kojoj ga drugi priznaje/prihvaća u njegovoj neponovljivoj drugosti/posebnosti. Stoga se bez pretjerivanja može prihvatiti mišljenje da konkretno ostvarena sloboda uvijek pretpostavlja priznanje vlastite drugosti, odnosno da se temelji na vlastitom biti-ljubljen. Ali budući da u svakom čovjeku postoji čeznuće ni za čim uvjetovanim priznanjem, odnosno bezuvjetnom ljubljenošću vlastite osobe, on prije ili poslije dolazi do spoznaje da sva ljudska priznanja/ljubavi, pa ni ona najbližih osoba, ne mogu u stvari izvršiti ono što formalno obećaju. *Samo Bog može formalno i materijalno bezuvjetno priznati/potvrditi/čovjeka i njegovu slobodu i time oslobađa čovjeka za angažiranu slobodu, a time i za radikalnu ljubav.*³² I upravo to je najdublji spasenjski sadržaj cjelokupnog događaja Isusa Krista. U Isusovoj životnoj povijesti objavljena je Božja bezuvjetna ljubav prema ljudima. Svakog čovjeka Bog bezuvjetno ljubi i priznaje/prihvaća u njegovoj slobodi. Takav Božji odnos prema ljudima dolazi do izražaja posebice u događaju križa. U tim dramatičnim krvavim trenutcima Isusova života, postaje očito da "svemogući Bog" religijske povijesti čovječanstva, pa i Starog zavjeta zapravo ostvaruje svoju svemoć neočekivano drugačije. Križ nedvojbeno svjedoči da on svoju božansku svemoć konkretizira tako da traži i nudi definitivno zajedništvo s ljudima samo na način bezuvjetnog priznanja njihove stvorene slobode kao središta njihove darovane različitosti. Usto događaj križa, kao ishod i vrhunac kenotičkog izražavanja Riječi u Isusovoj palestinskoj povijesti, upućuje na to da je Bog svoju božansku slobodu slobodovoljno izložio utjecaju stvorene slobode. *Čovjekova sloboda je tako realno odredila Božju slobodu da je događaj križa zacijelo uvjerljivo svjedočanstvo kako se Bog iz ljubavi odrekao onoga anticipiranog znanja, koje preodređuju povijest slobode pojedinca i ljudske zajednice a što je klasična nauka o milosti*

³² L. H. Menke, *Stellvertretung-Befreiung-Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts*, u: *Theologie und Philosophie*, 1, 2006., 53. Inače je shvaćanju cjelokupnog događaja Isusa Krista kao oslobođenja slobode posvetio posebnu pažnju i razradbu Thomas Pröpper. On je iskustvo mistika koje je louvenski teolog Piet Fransen opisao kao iskustvo Božje blizine koja oslobađa za vlastitu slobodu, proanalizirao na transcendentarno-logičnoj razini uz pomoć filozofske analize slobode koju je predložio Hermann Krings. T. Pröpper, *Redenzione e storia della liberta. Abbozzo di soteriologia*, Queriniana, Brescia, 1988., 153s.

nazivala predestinacijom.³³ Križ je, dakle, kao dio „realno-simboličkog procesa objave“ (K. Rahner) u kojem Isusova životna povijest riše crte lica Božjeg važan moment u dekonstrukciji bilo kakvog rigidnog predestinacionizma, pa i nedijalektičkog govora o Božjem djelovanju u povijesti utemeljenom na njegovom svemoćnom sveznanju! Ali to još nije sve. Bez ulaska Duha Svetog, Duha Kristova u vrijeme i ljudske nutrine Božje, oslobađajuće prihvaćanje/priznanje čovjeka kao pretpostavka autentičnog funkcioniranja ljudske slobode ostalo bi izvan čovjeka, bilo bi samo jedno obećanje. Međutim Duh je onaj koji čini da ljudi u vjeri prihvate ponudu Božjeg bezuvjetnog priznanja vlastite osobe i slobode. *Objava Božje ljubavi i priznanja biva po milosnoj energiji Duha upisana u ljudske umove i srca.* Čovjek istom tada, iskusivši se u vjeri bezuvjetno ljubljen i priznat, može napustiti svoja kratkovidna, panična grješna nastojanja da sagradi sam svoj konačni identitet te oslobođeno doprinositi priznanjem drugih rastu Kraljevstva.

Vidjeli smo da je kategorija *objave* središnja odrednica svakog aktualizirajućeg pokušaja opisivanja značenja otajstvenog događaja križa. Sve ostale kategorije koje se općenito rabe pri opisivanju značenja događaja križa su pojašnjenje pojedinih vidova onog što se u toj križnoj objavi dogodilo ili kako se to dogodilo. Ali s druge strane događaj križa shvaćen baš kao *vrhunac radikalizacije procesa objave bezuvjetne Božje ljubavi usmjerene na oslobađanje ljudske slobode predstavlja temeljni kriterij svekolikog govora o križu.* U svjetlu križa kao objave valja prosuđivati i po potrebi ispravljati kada god je to nužno, a što i nije rijetkost, sve ostale pristupe značenju događaja križa. To se ima dogoditi svaki put kada teološki ili navještajni govor o križu klizi prema shvaćanju patnje kao po sebi pozitivne, prema pritajenom mazohizmu, atavičnoj potrebi ritualnog ubojstva, liku Boga koji uvjetuje svoju ljubav i pomirenje, koji voli patnju i čije povrijeđeno dostojanstvo i pravednost ne mogu bez kazne i žrtve. *Križ shvaćen kao objava ljubavi i oslobođenje slobode,* koja je uvjetovana konkretnim kontingentnim, povijesnim, civilizacijskim, kulturnim, političkim, religijskim, tradicijskim okolnostima je uvjet mogućnosti da većina ljudi danas u okolnostima promijenjene dinamičke slike svijeta doživi događaj Isusa Krista kao egzistencijalno odlučujuću stvarnost.

³³ K. H. Menke, *nav. dj.*, 55-56.

THEOLOGICAL-EXISTENTIAL MEANING OF THE EVENT OF THE CROSS

Summary

The purpose of this work is to theologically actualize the existential meaning of the event of the cross. The text offers some of the baselines of every speech about the cross pretending to rise to the range of today's theological developments and insights.

In the introductory part the author refers to the pluralism of pictures, approaches, models in theology of the cross throughout Christian history. Then he analyzes the traditional understanding of the event of the cross as an "atoning sacrifice" advocating for a spiritual-existential understanding of sacrifice. Also, he relates the category of redemption to global salvation and liberation. In the final part of the work the author sees the event of the cross as a culmination of the creative-salvific God's history and places it in relation to the doctrine of original sin. The event of the cross is understood as the culmination of radicalization of the process of revelation of God's unconditional love directed to the liberation of human freedom.

Key words: *event of the cross, sacrifice, redemption, liberation, original sin.*